

Actualidad de la Hermenéutica

Antonio GÓMEZ RAMOS

data, citation and similar papers at core.ac.uk

brought to

provided by Portal de Revistas Científicas

- FERRARIS, Maurizio, *Historia de la hermenéutica*, Madrid, Akal, 2000
GRONDIN, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 1999
GRONDIN, Jean, *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001.

A Gianni Vattimo le gusta repetir que la hermenéutica se ha convertido en la *koiné* espiritual de nuestra época. Hay quien puede tener razones para discutirlo –aunque cuanto más lo discuta más peligro correrá de verse absorbido en esa *koiné*–, pero, dígalo con mayor o menor razón, lo cierto es que Vattimo está señalando a una *actualidad* de la hermenéutica de la que los tres libros que comento son, y quieren ser, una expresión. Actualidad, por supuesto, es un título que cualquier filosofía debería aceptar con gesto de incomodidad, más en una época que tiende a sobreiluminar lo efímero y presente. Y la buena filosofía ha de ser, al menos en algún un grado, inactual e intempestiva; todo lo cual hace, efectivamente, sospechar de la ingenuidad con que muchos textos y ocasiones se presentan hoy con la etiqueta de hermenéutica. Pero también es hegelianamente cierto que la “filosofía es su tiempo captado en el pensamiento”, y la actualidad de una filosofía señala, por eso mismo, la voluntad –o el destino, quizá haya que discutir eso a propósito de estos libros– para captar en pensamientos, con todas sus tensiones, el tiempo de esa actualidad. Pues captar el tiempo es, también, captar sus tensiones, sus contradicciones y, desde luego, todos los diferentes tiempos que conviven en un momento presente y que lo hacen, por ello, histórico. Por eso, si hermenéutica, en un sentido amplio, es un nombre que ha tomado la filosofía de nuestro tiempo, al menos como espacio de referencia para las últimas evoluciones de

casi todas las corrientes filosóficas y culturales del siglo XX –de la filosofía analítica a la filosofía de la ciencia o la teoría literaria y la historiografía–, lo hace tanto como espacio de acogida para una serie de problemas, actitudes y perspectivas de diverso origen cuanto como lugar de tensión y contradicción del tiempo mismo. Conviene tener todo esto en cuenta al abordar la lectura de los libros de Ferraris (*Historia de la hermenéutica*) y Grondin (*Introducción a la hermenéutica filosófica*), precisamente para no considerarlos sin más como libros de escuela.

En cierto sentido lo son –basta leer los títulos–. No es un sentido necesariamente peyorativo. Si alguien quiere introducirse en eso de la hermenéutica, de la que tanto se oye en estos tiempos, saber cuáles son los autores, los textos y las preguntas que la señalan, cuál ha sido su devenir hasta hoy y cómo ha terminado impregnando el campo filosófico y cultural en general, recorrer los dos libros es un buen modo de hacerlo. Ambos exponen los antecedentes históricos –desde los griegos, por supuesto–, los avatares de la llamada hermenéutica en la época helenística, en el Renacimiento y la Reforma, en el Romanticismo, y su culminación, después de Heidegger, en Gadamer y Ricoeur, sin olvidar los debates contemporáneos con otras corrientes filosóficas –sobre todo, la teoría crítica y la deconstrucción. Eso, al menos, resultaría de un simple vistazo a los índices. El libro de Ferraris, además, recoge en ese devenir, a partir del siglo XIX, a casi todas las corrientes filosóficas inicialmente extrahermenéuticas, como el positivismo y el pragmatismo, Nietzsche –que ocupa una posición central–, todo el desarrollo de la filosofía analítica hasta hoy, y la última teoría literaria. Grondin se restringe más estrictamente a los autores canónicos de la hermenéutica, pero ambos libros aportan la cantidad suficiente de erudición para internarse en la actual *koiné* y, por su formato y estructura, ninguno de los dos rechazaría el ser utilizados para “consulta”, en lugar de para “lectura”. Sobre todo Ferraris, que tiene algo de enciclopédico.

Sería una pena, sin embargo, maltratarlos así. Pues en los dos –y entre los dos– aparecen las tensiones del tiempo a las que me refería y que impiden considerar la hermenéutica como una “escuela” sin más. Debería resultar llamativo, por ejemplo, que los dos opten explícitamente por la exposición histórica. En general, las corrientes filosóficas triunfantes –o las filosofías de actualidad– no suelen insistir demasiado en los antecedentes, salvo a título de curiosidad. Nadie esperará que un discípulo de Derrida publique una “Historia de la deconstrucción, desde los griegos hasta hoy”; ni tampoco hubo, por ejemplo, una “Historia de la fenomenología”, o una “Historia del estructuralismo”. ¿Qué podría figurar en la historia en cuestión? A lo sumo,

rebuscados pasajes marginales o rincones olvidados de la tradición filosófica; pero no un desarrollo teleológico por el que, desde unos inicios modestos, se asciende con constancia y coherencia hasta el esplendor actual. El recurso a la historia, por lo demás, suele tener un carácter propagandístico o legitimador, ya sea para acreditar una rancia antigüedad, ya sea para mostrar que, en el fondo, “siempre hemos sido así”. Pero nada de eso se puede esperar en un pensamiento filosófico de actualidad, que –al menos desde el inicio de la Modernidad, esto es, desde que la actualidad se convirtió en un valor en alza– tiende a acentuar la novedad, la ruptura y el pro-grama.

La hermenéutica, en cambio, una vez que está de actualidad, se presenta como historia, como mirada retrospectiva hacia el pasado. Empezó así ya con Dilthey, quien hizo una de las exposiciones más brillantes de la teoría de la interpretación en un breve texto que relataba su surgimiento. En tanto que escritura que viene después, parece que la hermenéutica es más bien un post-grama que un pro-grama. ¿Por qué ha de ser así? Es cierto que lo histórico y la atención a las tradiciones forman parte de su bagaje doctrinal. Pero su actualidad no puede reducirse a actualizar antigüedades –salvo que se tenga de ella una concepción museística, que no es el caso en ninguno de sus representantes de interés–, y sus más recientes abogados, sobre todo Rorty y Vattimo, acentúan, paradójicamente, lo que tiene de novedad y ruptura con la tradición filosófica. Volveré sobre esa ruptura más adelante. Lo segundo que llama la atención es el pasado filosófico que presenta la hermenéutica en ambos libros. Es una genealogía extraña. La historia de Ferraris se cubre prácticamente con una historia de la filosofía común, sobre todo a partir del siglo XIX. Pero, en la Edad Moderna, los grandes nombres del Barroco –salvo el Spinoza del *Tratado teológico-político*– ceden el paso a oscuros teólogos protestantes; y en la Antigüedad, algunos padres de la Iglesia o bibliotecarios de Alejandría sobrepujan en páginas a Platón y Aristóteles. Grondin, que tiene, sin duda, una mayor voluntad de continuidad en su exposición, y una cierta pretensión teleológica en su historia, es mucho más selec-

¹ Los estudios en castellano sobre la obra de Arendt –en su práctica totalidad– han asumido como traducción canónica de las dos primeras actividades los términos *labor* y *trabajo* –siguiendo la decisión de Gil Novales al publicar la traducción castellana en 1974–. Sin embargo, la traducción al alemán de los términos *Labour* y *Work* de la edición original en inglés de la *Condición humana*, llevada a cabo por la misma Arendt, vino a disolver toda duda posible con respecto al sentido de aquéllos, al elegir la autora verterlos con los términos *Arbeit* –trabajo– y *Herstellen* –producción–. Si bien no hemos encontrado en *La Ciudad intangible* objeciones lanzadas a Arendt que pudieran disolverse recordando este error de traducción –heredado y a la espera de enmienda–, sí conviene tenerlo en cuenta en prevención de malentendidos que, en todo caso, serán nuestros, pero no de la pensadora alemana.

tivo. De la confluencia de unos brillantes juristas, teólogos e historiadores, salen las primeras tentativas de Dilthey; pero la cristalización final sólo llega con Gadamer. Parecería que muchos problemas y desarrollos filosóficos de la tradición filosófica no tienen ningún espacio en la discusión actual.

No creo que la razón sea que, como se ha dicho, la hermenéutica es un movimiento antimoderno y antiilustrado. Las páginas de Ferraris sobre el siglo XVIII, por ejemplo, al tratar de Heyne, Michaelis y la secularización de las interpretaciones bíblicas, sugieren que una vena ilustrada recorre el fondo de las preocupaciones hermenéuticas. Las razones de esa extraña genealogía, y de la extraña actitud de quien presenta su actualidad *históricamente*, son más complejas y están en el centro de aquello a lo que la hermenéutica quiere ser una respuesta. Sin tematizarlo explícitamente, toda exposición de la hermenéutica lo deja caer en algún momento: la hermenéutica se intensifica –al final del período helenístico, en el Cristianismo, en la Reforma, o tras la modernidad ilustrada– cuando se agudiza la conciencia de una ruptura con el pasado, de una pérdida: cuando se abre un abismo en el tiempo. Es por eso por lo que estos dos libros se presentan mirando hacia atrás; pero la mirada está, en cierto sentido, quebrada. Y esa es la razón por la que la hermenéutica, a pesar de toda su actualidad, nunca puede ser un *pro-grama*, sino una escritura *a posteriori*, como reacción y respuesta. Un programa de hermenéutica sería como un psicoanálisis anterior al trauma, un perdón anterior a la ofensa o un recuerdo previo al olvido.

El olvido –incluido aquello que el olvido olvida– forma ya parte del recuerdo mismo, y es el trabajo de éste lo que acaba por definir lo olvidado. Dicho de otro modo, volviendo al vocabulario primario de la hermenéutica, es el trabajo sobre la ruptura –esto es, la interpretación– lo que define al final qué es lo que se ha roto. Aquí es donde los dos libros difieren. Los dos estarían de acuerdo en lo que significa hermenéutica filosófica: no es la interpretación de textos filosóficos, sino el “imponerse de la interpretación como cuestión fundamental de la filosofía.” (Ferraris, pag. 11). Pero no se interpreta siempre igual, ni desde el mismo sitio, aunque siempre se empiece, como han hecho los dos, por leer a Gadamer.

Ferraris se propone aumentar la exposición historiográfica –que *Verdad y método*, entregada a la discusión con los románticos y el historicismo, había desatendido– y, sobre todo, atenuar la antítesis entre hermenéutica y epistemología –que a veces se ha leído como la lucha de la verdad contra el método y que, en todo caso, Gadamer habría heredado de Heidegger. El primer propósito lo consigue sobradamente, y es lo que le da al libro ya ese carácter de manual, o enciclopedia, que lo convierte en imprescindible, cuando

menos, para su consulta. No sólo por el considerable aparato bio-bibliográfico de que está dotado, sino, también, por la capacidad de condensación que permite situar en el marco de las cuestiones hermenéuticas casi a cualquier autor contemporáneo: de Humboldt y Schlegel a Husserl, Nietzsche, Freud o Weber (por citar autores que no toda historia de la hermenéutica considera evidentes), de Popper, Albert y Hempel a los “Yale Critics” y Stanley Fish. Es verdad que esa condensación no es siempre original suya, y hay autores que se presentan en largas ristras de citas de literatura secundaria sobre ellos, con lo que la exposición no es, propiamente, obra de Ferraris. Pero el montaje sí lo es, y el lector saca igualmente provecho de ello. Antes bien, podría lamentar algunas ausencias notables que tendrían igualmente derecho a entrar en esta descripción ampliada del paisaje hermenéutico: Walter Benjamin, sobre todo; pero, también, Levinas y todo el pensamiento judío contemporáneo. El mismo Martin Buber, por ejemplo tendría aquí un encaje obvio. Por otro lado, el libro paga el precio del tiempo: el original es de 1988, anterior, pues, a algunos textos de los noventa que ahora son claves; de Ricoeur, sobre todo.

En cuanto al segundo propósito, que ensancharía la hermenéutica en el aspecto doctrinal como el primero lo hace en el aspecto meramente historiográfico, no se trataría tanto de medir si se ha logrado como de explorar –y explotar– la hermenéutica que puede resultar de él. Pues le subyace toda una tesis implícita que, en el fondo, marca una ruptura en el seno de la hermenéutica actual, sobre todo frente a Grondin. La tesis, cuyo origen, creo, está en Vattimo –a quien va dedicado el libro– es que en Gadamer hay una efectiva identificación de ser, comprensión y lenguaje, y que uno puede y debe tomarse en serio esa identificación mientras no considere que la teoría de la verdad como correspondencia es algo primario e incontestable. Pero tomar en serio la identificación de ser y lenguaje requiere superar la gastada antítesis entre explicación y comprensión y recuperar la atención en quienes, a diferencia de Gadamer y la tradición alemana de las ciencias del espíritu, no desprecian lo que pueda aprenderse del conocimiento entendido como *science*. Ricoeur, por ejemplo, pero, sobre todo, Nietzsche. El Nietzsche de Ferraris, tan distinto del de Heidegger. Porque, entonces, son muchas más voces, y muchos más textos, los que entran a hablar en la actualidad hermenéutica, y esta última sería menos una ruptura con la modernidad que con una cierta concepción del sujeto –el sujeto centrado y autotransparente enfrentado a una realidad distinta. La interpretación es el ser mismo, y se plantea a partir de la ruptura del sujeto consigo mismo, tal como su propia historia la produce.

Grondin, en cambio, nunca diría que la interpretación es el ser mismo: más bien, es lo que hace el sujeto –o, en la extrema proximidad a Gadamer con que se mueve, sería más apropiado sustituir sujeto por *Dasein*, o por “nosotros”– desde su finitud y ante la imposibilidad de asumir todo el ser en la comprensión y en el lenguaje. En primera instancia, la ruptura no está dentro del sujeto mismo –aunque eso no significa, ni mucho menos, que recupere un sujeto continuo y compacto–, ni tampoco en la historia, con la que se han de buscar todas las continuidades que el diálogo permita. La ruptura es casi un desafío frente a las visiones más fáusticas y positivistas de la modernidad. La cercanía, personal y filosófica, de Grondin con Hans-Georg Gadamer es notoria, y hay suficientes publicaciones del propio Grondin que la acreditan, empezando por su monumental biografía¹. Hay una amistad y devoción de discípulo aventajado que, guardando las distancias, impregnan todos sus textos, e inauguran éste con la confesión de una pequeña anécdota nada intrascendente. En un “local de Heidelberg”, en una atmósfera casi íntima, el maestro le habría explicado al discípulo que la universalidad de la hermenéutica, esa batalla tantas veces disputada y argumento último de esta actualidad, consiste en el *verbum interius* de Agustín de Hipona: la palabra del corazón que nunca llega a encarnarse definitivamente en ninguna lengua y en ningún enunciado, y que convierte todo hablar en lucha por la palabra justa, en un tartamudeo inacabable para alcanzar, sin lograrlo, la expresión exacta de la cosa en la situación concreta. El ser que puede ser comprendido es lenguaje porque, sobre todo, siempre queda ser que no puede ser lenguaje ni recogerse en la comprensión, y ese ser es, verdaderamente, lo que importa. Hay un desfase entre el querer decir y lo dicho en el que se abre el espacio del diálogo, se mueve la interpretación y permanece siempre, implacable, la finitud de los que somos y hablamos, rebasados por nuestro lenguaje y por lo que hay. El mérito de Gadamer, para Grondin, está en haber dibujado como nadie ese espacio, lo que permite convertir la “introducción a la hermenéutica filosófica” en una historia, bastante continua, desde los orígenes hasta finales del siglo XX, y en la que todos los autores en cuestión (Schleiermacher, Dilthey, Heidegger) y quienes han entrado en discusión con Gadamer (Betti, Habermas, Derrida) encuentran su lugar definido. Se asume toda la continuidad de una tradición para acentuar y asimilar la ruptura entre la finitud del viviente y hablante y la infinitud de lo indecible que hay que decir, de lo que se debe poder decir, y del ser mismo.

¹ Hans-Georg Gadamer, *Eine Biographie*, Tubinga, Mohr, 1999. (trad. cast. H-G. Gadamer, *Una biografía*, Barcelona, Herder, 2000).

A diferencia del carácter más fragmentario de Ferraris, el libro de Grondin –del que no hay despreciar su exhaustiva bibliografía al final– es una escritura continua, fluida y sin fisuras, parte de una obra dedicada casi exclusivamente a la persona y la hermenéutica de Gadamer. La eficiencia, honestidad e inteligencia de esa dedicación de Grondin hacen que ya sea casi imposible visitar, menos aun habitar, el territorio Gadamer sin utilizar los mapas de su discípulo canadiense. Además, hacen ese territorio mucho más urbano y civilizado de lo que Gadamer ya era de por sí: el resultado no es un sistema con pretensiones de coherencia y totalidad –¿quién podría querer una hermenéutica así?–, pero sí un discurso a la vez fluido y muy acabado, liso, donde todos los textos y autores circulan por caminos ya trazados; un discurso que ha encontrado, quizá, con cierta comodidad en recordarnos la incomodidad que supone el vivir y el hablar con, desde y frente al *verbum interius*.

Las rupturas a las que responde la actualidad hermenéutica –rupturas con el tiempo pasado, pero también en el tiempo mismo– son rupturas en la hermenéutica misma, de la interpretación como cuestión fundamental de la filosofía. También en sus discursos más fluidos, como el de Grondin sobre Gadamer. *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik* puede ser un buen ejemplo, aunque quizá sea el lector, más bien que el autor quien se dará cuenta de ello. Si la *Introducción a la hermenéutica filosófica* adolece, como el libro de Ferraris, de una cierta “antigüedad” –el original es de 1991, y diez años de actualidad son mucho más que nada, sobre todo si Gadamer siguió viviendo y escribiendo durante ellos–, el último libro de Grondin responde de interpretaciones más recientes. La incitación viene de las relaciones intelectuales entre Gadamer y Heidegger, mucho más complejas e intrincadas de lo que una historia canónica podría hacer pensar. Pero los once y desiguales artículos que componen el libro ofrecen también algunas aperturas interesantes que responden de los últimos escritos de Gadamer y, a la vez, de las interpretaciones sobre él. En cuanto a lo primero, destaca el decisivo ensayo sobre ritual y lenguaje, que Grondin trata de actualizar aquí; pero también, la casi obsesión de Gadamer en sus últimos años con el postestructuralismo francés y sus desencuentros con Derrida. Grondin ofrece una explicación brillante y plausible de ese desencuentro, cuyas razones estarían más bien en la propia historia intelectual y académica francesa, que dificultaba una recepción real de Gadamer. En cuanto a las interpretaciones, subyace en el fondo una polémica con Vattimo, que ya marcaba latentemente las diferencias con el libro de Ferraris. Esas diferencias se refieren a la lectura de Heidegger por parte de Gadamer-Grondin y a la situación de Heidegger respecto a la her-

menéutica. El lugar de la retórica y de la tradición; por qué la hermenéutica de la facticidad del Heidegger juvenil no es la de Gadamer, aunque la incitó; la motivación religiosa de Heidegger frente al talante definitivamente laico de Gadamer; la posición que cabría leer en el maestro respecto a los temas centrales de su discípulo: Agustín, el oído interior, el significado de comprender, la relación con Schelling y lo inmemorial, la verdad del arte. Desde luego, se consigue redibujar a Gadamer sin que los trazos sean diferentes de la *Introducción*, pero la anterior fluidez deja lugar a algunas aperturas que Grondin no oculta –por ejemplo, ésta, muy aguda: ¿qué relación hay entre el balbuceo en busca de la palabra justa, que define la hermenéutica misma de Gadamer, y la dificultad de éste para hablar de y con su padre intelectual Heidegger en sus textos, donde más podía esperarse que lo hiciera?

Von Heidegger zu Gadamer es, desde luego, es un libro tentativo, de ensayo. Lo curioso es que abre más fosas y diferencias que tiende puentes; probablemente, porque Gadamer se va convirtiendo en objeto interpretado además de motor de la interpretación. Es el destino de los clásicos. La *koiné* no se va a terminar por ello. Pero permite aventurar que la actualidad hermenéutica es menos monocorde de lo que a veces parece, y no se identifica –afortunadamente para él– con Gadamer.